

ベルクソンの倫理思想：『道徳と宗教の二源泉』 第一章を手がかりにして

著者	齋藤 範
出版者	法政大学多摩論集編集委員会
雑誌名	法政大学多摩論集
巻	36
ページ	77-94
発行年	2020-03
URL	http://doi.org/10.15002/00023162

ベルクソンの倫理思想

—『道徳と宗教の二源泉』第一章を手がかりにして—

齋 藤 範

1. はじめに

ベルクソン晩年の主著『道徳と宗教の二源泉』(1932)¹は、彼の全著作のなかで、道徳について多くを論じたほとんど唯一の著作である²。だが、この著作にいわゆる規範倫理学の議論を求めても、期待するような答えは得られない。『道徳と宗教の二源泉』は、ある行為に関する何らかの倫理的価値判断を表明したもののでもないからである。むしろこの著作は、それに先行する三冊の主著、『意識に直接与えられるものについての試論』(1889)と『物質と記憶』(1896)と『創造的進化』(1907)においてベルクソンが明らかにしてきた「生」のありようを、道徳および宗教という視座において考察されたものである。つまり、いわゆる狭義の「倫理学」の枠組みで道徳が論じられるのではなく、ひとつの「倫理思想」として、それもベルクソン特有の倫理思想として、彼が生きた時代の雰囲気とともに道徳が

¹ ベルクソンの著作からの引用や出典は下記の〔 〕内の略語を用い、ページ番号と共に本文中に記載した。ページ番号は PUF Quadrige の増補校訂版で示した。邦訳にはそれぞれ白水社の旧全集版とちくま学芸文庫版を適宜参照した。〔DI〕: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2011. (『意識に直接与えられるものについての試論』)〔(『時間と自由』) 平井啓之訳, 白水社, 1992 年〕〔(『意識に直接与えられたものについての試論』) 合田正人・平井靖史訳, ちくま学芸文庫, 2002 年〕 / 〔MR〕: *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 2012. (『道徳と宗教の二源泉』)〔中村雄二郎訳, 白水社, 1992 年〕〔(『道徳と宗教の二つの源泉』) 合田正人・小野浩太郎訳, ちくま学芸文庫, 2015 年〕

² もっとも、ベルクソンが『道徳と宗教の二源泉』を著するはるか以前の段階から道徳の問題について並々ならぬ関心を示していたことはよく知られている。cf. Bergson, *Mélanges*, PUF, 1972. p. 881.

語られるのである³。あるいは次のように言うことも可能だろう。すなわち、道徳と宗教という特定の方位から、ベルクソン哲学の基準ともいえるべき「生」を逆照射し、そこに映し出される「生」の新たなパースペクティブを描き出そうと狙ったものであると。

しかしその一方、『道徳と宗教の二源泉』におけるベルクソンの道徳論は、『物質と記憶』におけるイマージュの理論や知覚・記憶理論のように、あるいは『創造的進化』における知性と本能をめぐる理論や無に関する理論のように、それ自体個別に検討可能な理論や概念を豊かに含んでいる。特に『道徳と宗教の二源泉』第一章における「責務」(obligation)という道徳的行為をめぐる一連の論考は、第二章以降に控える二つの宗教論および神秘主義、機械主義に関する諸論考との関係を度外視しても、それだけで考究に値しよう。あとで論じることになるが、『道徳と宗教の二源泉』全体を見渡すならば、「道徳的責務」について書かれた第一章は、そこから紡ぎ出される「閉じられたもの」と「開かれたもの」という二つのパースペクティブの提示として、また、それらのうち「前者から後者へいかにして至りうるか」という第二章以下への問題提起の章として機能していることが分かる。おそらく、一般的には、そのことの分析と全体の検討が『道徳と宗教の二源泉』の読者に託された課題であろう。しかし本稿では、この「責務」を扱う第一章を中心に論じたい。特に、責務について論じるベルクソンがその先で力説する「感情」に重きをおいて、それと道徳との関わりを明確にすることを目指しながら、ベルクソンの「道徳」を考察したい⁴。そのうえで、ベルクソ

³ 例えば石井敏夫は、倫理学を「人間同士の共同、さらには人間と自然との共生を可能にするロゴスの探究」と定義し、倫理思想を「ある特定の立場からなされるそうしたロゴスの探究」と定義した上で、「倫理学的観点から見た場合のベルクソンの倫理思想は、生の哲学の倫理思想、すなわち生の哲学の立場からなされた共同・共生のロゴスの探究」と位置づけている(石井敏夫「ベルクソンの「閉じた社会」論」in『ベルクソン化の極北』理想社、2007年、89ページ)。これとほぼ同様のことが、『道徳と宗教の二源泉』における宗教の問題についても言えるだろう。すなわち、「宗教学的観点から見たベルクソンの宗教思想」として『道徳と宗教の二源泉』を読むことの可能性である。

⁴ 周知の通り、思想的に言えば、感情と道徳の問題は、例えば18世紀に「道徳感情」としてF. ハチスンを中心とするモラル・センス学派によって、また、D. ヒュームやA. スミスによって論じられた。その後、とりわけ20世紀には情動主義、あるいはその先の、行為の理由ないし道徳判断に関するそれぞれの内在主義と外在主義をめぐる問題群として、メタ倫理学の領域で活発に議論されることになる。後者と『道徳と宗教の二源泉』との間に直接間接

ンがさまざまな方位において描き出そうと試みてきた「生」と倫理の関係を捉えたい。

2. 責務と二つの自我

責務とは何か。責務とは、つまるところ義務であり、社会のなかで個人として義務づけられているあれやこれやのことがらである⁵。さまざまな責務を負うわたしたち、すなわち自我を、ペルクソンはふたつの側面から捉えようとする。社会的自我 (le moi social) と、個人的自我 (le moi individuel) である。前者は、表層において捉えられた自己であり、後者は、深層において捉えられうる自己である。詰まるところ、「わたしは、わたしであると同時に、社会でもある」とでも言えば良いだろうか。わたしがわたしであろうとするならば、わたしは他を寄せつけないかのようにして自我の深層に降りて行き、そうすればますますわたしはわたしだけになる。わたしの最も深いところでは、他の誰とも通じ合うことのできないような自我が、このわたしを支えている。それはまるで、水面に漂う水草が、ひとりその根に支えられているようにである [MR.7-8]。だが、水草の根は水底の土中にあって、見られることはない。ほとんどの場合、深層の自我は影をひそめ、わたしはわたしの日常を、自我の表層で生きている。表層で他とつながって、互いに依存し合って生きている。水に漂う水草たちが、水面で互いに葉をからめ、互いに支え合うように。揺れ動く水の流れからわたしを守るのは、根よりもむしろ、葉のからめ合いである。「外在化された他の人格たちが緻密に織りなす綾」(le tissu serré des autres personnalités extériorisées) に、そうした「連帯」(solidarité) に、

の影響関係を見出すことは難しいだろう。また前者、すなわち 18 世紀の道徳哲学の系譜上に『道徳と宗教の二源泉』を捉えることも内容的に難しいように思われるが、しかし常識的に考えれば、ペルクソンがそれらの議論を意識しないはずがない。事実、アダム・スミスの『道徳感情論』におけるかの有名な概念「公平な観察者」は『道徳と宗教の二源泉』のはじめの方で早々に言及されはするのだが [MR10]、扱いは極めて限定的で、論考の対象にもならない。とはいえ、道徳と感情をめぐるこれらの道徳哲学および現代倫理学の諸議論と、ある程度までは似たような関心領域にペルクソンがいたとは言えるだろう。

⁵ 一般的に、個別具体的な「しなければならないこと」を義務 (devoir)、「しなければならないこと」の抽象的全体を責務 (obligation) と言い分けられうるが、意味するところに大差はない。『道徳と宗教の二源泉』においても同様かと思われる。

わたしはつなぎ止められる [MR.8]。表層のわたしがわたしであって、自我であることに変わりはないが、わたしはわたしのほとんどを支え合いの「決まり」に譲る。だから、わたしは自我であるが、社会化した自我でもあって、多分に非我なる自我である。社会におけるこの結びつきをなすものが「規律」(discipline)と呼ばれる [MR.6]。そして、規律に従うことが責務であるならば、責務の本質はまさに「この社会的自我を養い育むこと (cultiver)」だとベルクソンは考える [MR.8 傍点の強調と原語のイタリックによる強調はいずれも引用者]。もっともこの場合、わたしたちの自我はすでに十分に養育済みと見るべきであり、もはや社会から孤立することなどできないほどに、わたしたちはすっかり社会化されている。わたしたちは「記憶や想像でさえ社会から与えられたもので生きている」からであり、わたしたちが「語る言語には社会の魂が内在している」からである [MR.9]。

だが、道徳的苦悩 (l'angoisse morale) というものもある。それは、社会的自我と個人的自我との間の「関係の乱れ」(perturbation des rapports) であるとベルクソンは言っている [MR.10]。具体的にどういうことか。

何が善で、何が悪か、その基準は人によって異なるものと考えがちだ。が、ベルクソンにおいて人は、社会的自我という側面からしてすでに他者と同じ責務のもとにある。ベルクソンは凶悪犯罪を犯した者を例に挙げ、その自我と社会との関わりを分析している [MR.11]。それによれば、罪を犯した者が試みるのは、罰を逃れることよりも、罪を犯したという過去自体を抹殺し、罪そのものを無きものにしようとするのだという。とはいえ、罪を犯した者は、おのれが罪を犯した事実を確かに知っている。しかし他方、社会の誰もその事実を知らなければ、罪を犯した者は、周囲の人々から罪を犯す前の善良な人と見なされて、今まで同様に、敬意をもって扱われることだろう。ベルクソンはここに、社会的自我と個人的自我との間の混乱の出現を見る。罪を犯した者は、ただひとり罪を犯した事実を知るがゆえに孤独である。それは、たったひとりで無人島に漂着するような物理的隔絶以上の断絶であり、社会における孤独の極みである。なぜなら、彼はただひとり「異邦人」(étranger) となって、単に社会と絶縁するだけでなく、「自

分自身のうちにもった社会とも」完全に絶縁するからである [MR.11]⁶。

もっとも、こうした苦悩はまれである。わたしたちは大罪など犯さず、規律を守っているからだ、もはやわたしたちはことさらに守ろうと意識すらしないまま、従うことに慣れている。それが、わたしたちの日常生活であり、すなわち社会生活である。そこにあってわたしたちの責務は、何か特別なことをするかのごとくに「義務だ、義務だ」と言い立てる必要はない。わたしたちはただ自発的に服従し、自動的にことを成し遂げる。そして言うまでもなく、この服従に苦痛は存在しない。

だが、努力を要し、養育を要したのは、この服従を自らに習慣化させるまさにその時であった。ベルクソンの考えによれば、それは躊躇 (hésitation) するときであって、意識とはこの躊躇のことだと言っている [MR.13]。すなわち、服従が無意識的に成し遂げられるようになる前の段階に、意識的に躊躇して服従しなければならぬ瞬間があった、ということだ。「騎手は馬に運ばれるだけでよいが、いったんは鞍にまたがらなければならなかった」のである [MR.14]。社会的自我としてのわたしたちがみんな、かつては放埒な子どもであったこと、そしていったんはしつけられねばならなかったことを思い浮かべればよいだろう。社会の枠内にいつづけるのは容易でも、社会の枠内に入るにはそれ相応の努力がいったのである。それは、自己の放埒さへの抵抗であり、それゆえ「義務への服従は、自分自身への抵抗」ということになる [MR.14]。

義務へ服従すること、そして、自分自身に抵抗することなどと聞けば、人は何か緊張を強いられる穏やかならぬ事態を想像するだろう。しかしベルクソンは、そこにこそ責務の本質を見誤る重要な点が潜んでいると指摘する。

⁶ ベルクソンは孤島のロビンソンやキップリングの山番を例にあげている [MR.9]。孤島のロビンソンが、孤島にあってもなお文明と精神的接触を持って意気消沈することなく生きられたのは、文明社会の「生産物」、すなわち難破した船から持ち出し得たさまざまな加工品のおかげであった。ここには、わたしたちの自我が社会的であることの契機を、社会が産んだ「物」との関係に見て取れる。社会的生産物としての「物」がただそこにあるだけで、わたしたちの自我は十分に触発されるかのようである。社会的生産物に社会そのものを見て取れるなら、災害などにより家財道具や身の回りの品々を失う恐怖とその苦痛は、単に物の欠如による不便さにあるだけでなく、まさに自我から社会が剥奪されることにあるのではないだろうか。

「責務とは、他の諸事実と通約することのできないような、他の諸事実を超えたところに神秘的に出現したもののようにそびえ立つ特異な事実ではまったくない。多くの哲学者たち、とりわけカントにつながる哲学者たちが責務をそのように思い描いたのは、彼らが、性向 (inclination) と類似している、平静な状態 (état tranquille) の責務の感情 (sentiment) を、責務に対立するものを打ち砕くためにわたしたちがしばしば自分に与える動揺 (ébranlement) と混同してしまったからである」 [MR.14]。

責務を、他と比類のない特別なものに仕立て上げるのは、義務への服従の妨げとなる欲望や困難さに抗う際に、わたしたちが感じるあの動揺ゆえである。だがそれは責務それ自体ではない。そもそもわたしたちは、責務について「考える」というよりも、「服従している」とベルクソンは言う [MR.11]。社会の期待に応えるには、なすがままにすればよい。それには日々の慣習で事足りる。逆説的にも、そのぐらいに社会的自我と個人的自我は一体化しているということであり、そのぐらいに個人的自我は社会的自我に浸されているということである。そしてそのなかにあって、責務は自動的に遂行されるのである。

3. 必然としての責務

ところで、ベルクソンはまた、責務を合理的な諸要素 (éléments rationnels) に分解できるものとも考えていない [MR.15]。わたしたちが理性を必要とするのは、欲望や情念に抵抗するためである。理性を介して欲望を離れ、理性によってわたしたちが責務に立ち返るからといって、「責務が合理的秩序に属するもの」とベルクソンはみなさない [MR.16]。

「事実、理性的存在において、理性は、責務的な格率や規則の間の論理的整合性を確かなものにするために、調整装置として介入する (intervenir comme régulatrice)。だからこそ、哲学は理性のうちに責務の一原理を見出すことができたのである。それは、機械を動かしているのはハンドルだと信じこむのと同じだろう」 [MR.17]。

ベルクソンは、こうした整合的で調節的な論理は社会があとから獲得したものだと考えている。そして、「そのような論理的な調整 (coordination logique) の本質は、節約 (économie) すること」にあり、すなわち、「それはまず、全体から大まかに原理をいくつか引き出して、次に、それらの原理と一致しないものを全体からすべて除去すること」だと言っている [MR.18]。だが、これとは逆に、「自然はあり余っている」のである [MR.18]。

ある意味で、わたしたちはいやも応もなく論理的である。知覚からしてそうであろう⁷。溢れんばかりの自然のなかで、わたしたちは絶えざる理性の介入により、無駄を省くという意味で合理的に生きている。しかし、ベルクソンによれば、責務の本質は、理性の要求とは異なっている。[MR.18]。諸々の規則を並置し、そのそれぞれにいくつもの義務を見出して、しかも個々の義務に首尾一貫するような論理的整合性を見積もっても、責務の全体は見えてこない。そうではなくて、責務の全体は、もっと単純で基本的な道徳意識であるとベルクソンは言っている [MR.19]。

ベルクソンは一匹のアリを引きあいに出しながら、生物の本能と知性について論述する。本能として働くアリが、仮に一瞬のあいだ知性に目覚め、怠け心を出したとしても、すぐに本能がアリを仕事に追い返すだろう。しかしそのとき、一瞬目覚めたその知性にあえて言葉で語らせるなら、なんと言って消えるだろうか。「しなければならないから、しなければならないのだ」と言って、本能のなかに消えるだろう。ベルクソンによれば、これがカント的な意味とはまったく異なる自然の定言命法であり、すなわち、絶対的に定言的な命令とは、本能的な性質のものであるという [MR.19]。知性に目覚めて開始された活動であっても、気がつけばいつの間にかそれがあたかも本能であるかのように振る舞われることがある。人間の習慣とはそのようなものであろう。ベルクソンは『道徳と宗教の二源泉』の原著である『創造的進化』第二章における生命進化の諸方向に関する研究をなぞって、ふたつの意識の形態を素描する。一方には、アリやミツバチのような、いか

⁷ 『物質と記憶』における純粹知覚と記憶の関係を、あの回路とともに思い起こすこともできるだろう。記憶によってどれほどの情報をわたしたちは知覚に注ぎ込んでいることか。この事態は逆説的に、本来あり余る知覚内容に秩序を与えるべく既知の論理構造へと変換することになるのであって、したがってそれは知覚の節約ということもできるだろう。

にも自然的で本能的な進化の型がある。他方には、個体による選択の自由が残された進化の型がある。しかし、いずれも自然が用意したものである。後者において「道徳的」と呼びうる習慣があったとしても、それもまた自然が手配したものである。責務の全体とは、人間社会におけるそうした習慣の総体であり、それは社会を実現させる根本的な条件である。しかし、それがどれほど複雑化し、精神化 (spiritualiser) したところで、自然の意図 (intention de la nature) が残り続けるとベルクソンは考えている [MR.21]。例えば、アリやミツバチは、その集団における規律、すなわち働くという規則に従うとき、まさに従うという感じや、規則に拘束されているという感じをもつだろうか。おそらくそうではないだろう。責務を、それから逃れる自由との対照においてみるならば、自由の対立物としての責務の存在が強調されて浮かび上がってくる。だが、働きアリであり、働きバチであるということは、自然としてそのように宿命づけられた有機体にすぎないということではあるまいか。そうであるならば、責務は一般的な種々の生命現象と結びつき、責務は責務としての特殊性を失うだろう。そればかりか、そこにもはや「責務は存在せず」、「存在するのはむしろ必然」ということになる [MR.24]。

4. 閉じられたものから開かれたものへ

自然としての必然に支配されたアリやミツバチの社会は、どれほど世代が変わろうと、ほとんど変化することなく続いている。それはあたかも円環をなすかのような、閉じられた社会である。ベルクソンによれば、しかし人間の文明社会もまた閉じられた社会である。人類の初期の小さな集団に比べれば、文明化したのちの社会はきわめて大きいが、いずれにしてもそこでは、機会あるごとに一定数の個人を包み込んで他の者たちを排除するということを本質としている [MR.25]。そのうえでベルクソンは次のように問う。他人の生命や財産を尊重する義務が社会生活の根本的な要求と言われる場合、そこで語られているのはどのような社会だろうかと [MR.26]。そうした社会が戦時にあれば、敵国人の殺人や財産の略奪が認められるに違いない。「社会的責務の根底に垣間見えた社会的本能は、どれほど大きな社会であれ、つねに一つの閉じられた社会を目指している」のである [MR.27]。

だが、閉じられた社会の先に、開かれた社会がある、とベルクソンはみる。それが、人類社会である。しかし、閉じられた社会と開かれた社会の間には、単なる程度の差異ではなく、本性的な差異がある [MR.28]。家族を愛し、祖国を愛し、全人類を愛するというこの三つの階梯に、ベルクソンは単なる愛の漸増的な拡大を認めない。すなわち、家族や市民への愛は原始的本能であって直接的であるが、人類全体への愛は、後天的に獲得されたものであり間接的でしかないのである [MR.28]。

「わたしたちは家族と国家とを通して、段階を経て人類に達するのではない。わたしたちは、一挙に人類よりもはるかに遠くへ赴き、人類を目的とすることなく、人類を超えつつ、人類に達していなければならない」 [MR.28-29]。

本能によって結びつけられた責務とは異なる種類の道徳が必要となるのである。閉じられたものから、人類全体を包含する開かれたものへの移行である。この状態への移行は、単なる膨張 (dilatation) ではない [MR.34]。家族愛と祖国愛は、家族か否かの、祖国か否かの選択を含み、すなわちそれは、排除を含んでいる。したがって、それらの愛は、愛であっても闘争や憎しみを退けることができない。だが、ベルクソンによれば、人類愛は、愛だけである。前者の愛は、自分を惹きつける対象にまっすぐ向かうが、後者の愛は、対象の魅力に屈しない。その愛は、対象を目指さず、もっと遠くへ突き進み、人類を超えることによって初めて人類に達する [MR.35]。いわば、境界なき、無際限の愛である。

5. ー 1. 道徳における感情：感動と推進

人類愛はどのようにして可能となるのだろうか。人類愛以前の閉じられたものは、自然によって欲せられたものである。しかし、開かれたものとしての人類愛は、のちに獲得されたものである。ベルクソンの考えによれば、それは努力を要求するのだが、いずれにしろ、手本とも言うべき理想的なモデルとなった人々、すなわち、道徳の先導者らが存在したという。その原理としての宗教と神秘主義をめぐる論考は、『道徳と宗教の二源泉』の第二章と第三章にて展開される。それ

らについての検討は稿を改めて行うこととし、以下本稿では、開かれたものへの後天的な移行を可能にした道徳の先導者らに、なぜ、どのようにして従うことができたのか、この点をめぐってベルクソンの考察に耳を傾けていこう。

開かれたものへの前進は、感受性（sensibilité）の作用により、すなわち、感情（sentiment）によって成し遂げられるとベルクソンは考える。感情によって行われる推進（propulsion）には、責務と類似した点がある。それは、ある程度の行動を要請するという点である [MR.35-36]。

ここでベルクソンが例にあげるのは、音楽の感動（émotion）である⁸。そしてその推進する力について、次のように述べている。

「わたしたちは、音楽を聴いている時、音楽がわたしたちに暗示するもの以外のものを欲することはできないし、また、わたしたちが音楽を聴くことでじっとしていられないならば、わたしたちはまさに自然に、必然的に動いているように思われる。音楽が喜び、悲しみ、憐れみ、共感を表現するとすれば、どの瞬間にも、わたしたちはその音楽の表現するものになっている。それは単にわたしたちだけでなく、他の多くの人々も、他のすべての人々も同様である。音楽が泣けば、まさに人類と、自然全体が音楽とともに泣く。実を言えば、音楽がこうした感情をわたしたちの中に導き入れるのではない。音楽はむしろ、通行人をダンスへと駆り立てるように、わたしたちをそうした感情の中に導き入れる。道徳の先導者たちが行うのもこうしたことである。彼らにとって、生には、新たな交響曲がもたらすような、思いがけない感情の反響（résonances）がある。わたしたちがこの音楽を運動で表現することができるように、道徳の先導者たちはわたしたちを彼らとともにこの音楽の中に導き入れるのである」 [MR.36 傍点の強調は引用者]。

⁸ ベルクソンはすでに『意識に直接与えられるものについての試論』のなかで、美的感情として優美の感情を考察する際に音楽の感動をとりあげ、以下のような考察を示していた。音楽に合わせて規則的なリズムと拍子を刻む踊り子を鑑賞しているうちに、一種のコミュニケーションが成立し、また身体的共感によって、わたしたちの手は動き出さずにはいられなくなる。藝術家が目指すのは、個人的で新しい感動にわたしたちを導き入れ、理解させるのが困難なことを体験させようとするのである [DI.12-14]。（これについては本稿第6章でも関連を指摘）。

ここには、音楽という対象がどのようにわたしたちの感情に感動をもたらすかについての、いかにもベルクソンらしい逆説的な見方がある。喜び、悲しみ、憐れみ、共感のような感情を音楽がわたしたちにもたらすのではない。音楽は、それらの感情へとわたしたちをまるごと推進させるのである。そのように、わたしたち自身が動かされ、推し進められる事態、それこそが音楽の感動であり、感動の力である。開かれたものへと至る道徳は、音楽と同様に、生における感情へと、わたしたちを推進させるのである。

5. ー 2. 道徳における感情：感動と創造

感動には、創造（création）の力もある。ベルクソンはなおも音楽を例にして論じている。喜び、悲しみ、憐れみ、共感のような感情を体験したことがなければ、そのようなそれぞれの感情へとわたしたちは推進されないのだろうか。しかし、喜び、悲しみ、憐れみ、共感といった言葉は、それぞれの事態の一般性を表現するものでしかない。もちろん、それらの言葉を参照しなければ音楽の感動は表現しにくい。しかし、「新しい音楽の各々には多くの新しい感動が貼り付いており、これらの感動はこの音楽によって、この音楽のなかで創造され、旋律や交響曲のそのジャンルに固有な構成そのものによって決定され限定されている」[MR.37]のである。

例えば、J. S. バッハの『フーガの技法』のどれかひとつを聴いてみよう。その感動は、音楽の形式にしてジャンルでもある「フーガ」という固有の構造に拠って立つ。時に荘厳で、時に魅惑的で、時に重々しく、時に軽やかなドックスに続き、5度上、ないしは4度下に、コメスがドックスを追いかけて鳴り渡る。直行、反行、逆行、反行逆行のそれぞれのカノンに加え、拡大カノンや縮小カノンも入りまじり、一音ごとに不協和音と闘いながら、水平の対位法と垂直の和声法の交差点に楽音を紡いでいく。いくつかのエピソードを経たのち、ストレッタにて全ての要素が最高度に緊張して集約される。こうした楽曲の音型の展開に、どんな感動の言葉を貼り付けることができるだろうか。荘厳で、魅惑的で、重々しくて、軽やかなというしかじかの麗句は、逆にバッハのフーガの音楽的な感動を奪い去

りはしないだろうか⁹。

あるいは、ベートーヴェンの後期のピアノ・ソナタ第31番 op.110 を聴いてみよう。何を言葉にし得るだろうか。楽譜を参照しながら、楽音をその構造から言葉にしてみよう。

第一楽章のソナタ形式。提示部冒頭のわずか4小節の序的主題の静謐さ。それに続く第一主題の期待に満ちた軽やかな運動。32分音符の流れるような分散和音の推移を経て、旋律性の強い第二主題が響く。新たな素材を見出しながら10小節の終止により提示部が静かに終わると、たった16小節の短い展開部を経て、再現部へ。再現部における終止の再現の94小節以降は提示部を拡大し、最後の楽章終止では、32分音符から16分音符へ、さらには8分音符へと、音楽が押しとどめられていく。その裏で、左手に冒頭のあの序的主題が密やかに再現されて、第一楽章が終わる。複合三部形式の比較的短い第二楽章に続いてあらわれる長大な第三楽章は、アダージョとフーガの四部構成をなしている。第一部のレチタティーヴォ風の8小節につづく旋律には、「嘆きの歌。悲しげに、歌うように」とベートーヴェンが自ら書き添えている。そして、26小節目から始まる第2部のフーガは、首頭部と反復進行部と終結部を4度ずつ上昇しては下降する、たった9つの音から構成されたドックスに始まる。驚くべきことに、このフーガにはソナタのような展開部が続く。そこには主題そのものはないが、主題の素材が断片的に展開される。さらに、第一部の旋律の変奏による第三部のアダージョ、その終結部で、重々しいト短調の和音打撃がト長調へと転じながらかすかな光を求めるかに推移して、その極まりに第四部のフーガが、それも、第一部のドックスの反行形で厳かに開始される。だが、その正確なフーガもつかの間、153小節目から直行形、拡大形、反行形、縮小形と鳴り響き、さらに和声を伴う原型主題と、その高音による終結部の繰り返しののち、分散和音の急激な下降から上昇で楽曲全体が

⁹ 例えば磯山雅は次のように語っている。「バッハの音楽にはいつも、音楽として完結すると同時に音楽を超えてロゴスの世界に広がろうとする力が働いている。われわれは、一つ一つの曲に特定の標題や表現意図を探しだそうとする以上に、音を超え出ようとする生き生きとした志向性を、そこに感取すべきである。その志向性は、われわれのファンタジーを刺激し、われわれを自由にする。そのときわれわれは、バッハの音楽の精神をあますところなく受容している」と。磯山雅『J・S・バッハ』講談社現代新書、1990年、170ページ。ただし、傍点の強調は引用者による。

閉じられる¹⁰。

控えめに語っても、楽曲から感取しうる印象は、聞き慣れた言葉にしかかなり得ない。あるいは、それもないところでは、もはや楽音の展開を楽典に倣って素描するのみである。分析ではあり得ても、ここに生きた感動はなく、それどころか、音楽もないと言って良い。ベルクソンは、どんな感動も知的な表象の反響とみなしてしまう過度な主知主義に反対している [MR.36]。そうではなくて、「誰かによって創造された新しい感動は、それ以前に存在していたそれらの音を倍音 (harmoniques) として利用し、新たな楽器の独自の音色にも比すべき何ものかを生み出したのである」 [MR.38]。ベートーヴェンのソナタは、バッハのフーガの倍音 (harmoniques) として、未だかつてない独自の新たな感動を創造するのであろう。

「ひとつの新たな感動が、藝術、科学、そして文明一般の偉大な創造の起源にあるということは、疑いないことのように思われる。それは単に、感動が刺激を与えるものだからではないし、感動が知性をして何かを企てさせ、意志をして辛抱強く持ちこたえさせるからではない。もっと遠くまで行かねばならない。思想を生み出すような感動が存在するし、創意は、たとえ知性的な秩序に属するとしても、実質として感受性に似たところがありうる。だから、「感動」、「感情」、「感受性」といった言葉の意味について理解しなければならない。感動とは、魂の情動的動揺 (ébranlement affectif) であるが、表層の揺れと深層の隆起とは異なるのである。前者の場合、その効果は四散するが、後者の場合、不可分のままとどまる。前者では、全体は移動することなく部分だけが揺れ動く。後者では、全体が前へ押し出される」 [MR.40]。

要するに、「感動の二つの種類、感情の二つの様態、感受性の二つの表れ」がある [MR.40]。さざ波のような感動もあるが、津波のような感動もある。いずれも海の様態であり、いずれも海洋の二つの表れである。

¹⁰ クラクストン (ハロルド) 編, トーヴィ (ドナルド・フランシス) 注解, 山根銀二訳『ベートーヴェン ピアノソナタ集 3 巻 [楽譜]』全音楽譜出版社, 発行年記載なし, 233-257 ページ参照。諸井三郎『ベートーヴェン ピアノソナタ 作曲学的研究』音楽之友社, 1965 年, 370-380 ページ参照。

一方の感動は、観念もしくは表象されたイメージの結果として生じるもので、知性的状態に由来するものである。しかるに、もう一方の感動は、表象によっては決定されない。後者のこの感動は、それにつづく知性的状態との関係で言えば、むしろ原因であって結果ではないのである [MR.40-41]。第一の感動は結果であって、知性以下だが、第二の感動は原因であり、知性以上のものだとベルクソンは考えている [MR.41]。すなわち「表象の結果として表象につけ加わる感動のほか、表象に先行し、表象を潜在的に含み、ある程度までその原因であるような感動が存在するということである」[MR.44]。

5. ー 3. 道徳における感情：感動と表象

ところで、ある宗教が新しい道徳をもたらした場合のメカニズムをどう説明するか。一般には、まずその宗教は、自身のもつ形而上学によって神観なり自然観なり人間観なりを示し、それを通じてその宗教の道徳が人々に課されていくと理解される。だが、ベルクソンはそれに反対して、ある宗教が人々の心を捉えるのは、すぐれた道徳を持っているからだとする [MR.45]。知性による好ましい論理的説明がなされても、そしてわたしたちの知性がそれに同意しても、それに意志が応えて回心するまでには、はるかな隔たりがある。「むしろ、新しい道徳、新しい形而上学に先行する感動が存在するのであって、躍動して意志の方へと延長され、知性のうちで説明的表象となるような感動が存在するのである」[MR.46 傍点の強調は引用者]。このとき、ベルクソンが考えているのはキリスト教の仁愛 (charité) である [MR.46]。まず仁愛の感動が人々の魂をつかみ、その結果としてある行動が起こり、そのあとで教説が広まっていく。

ベルクソンによれば、道徳の半分は、すでに見たように、圧力として社会的要求を個人に課してくるものだという。しかし、それ以外の半分は、ある感動の状態を表して、圧力ではなく魅力となって人々を屈服させる [MR.46]。前者の道徳は、命令的性格を後者の道徳に少し貸し与え、しかしそれと引き換えに、前者は後者から、もっと広い社会的意味や人間的意味を受け取る。二つの道徳の相互交換のおかげで、概念的思考と言語による各々の共通形態の考察をやめたとき、統一された道徳の二つの両極に圧力と熱望 (aspiration) が見出される [MR.48]。圧

力を強いる道德では、社会は円環の運動をなし、習慣を介して、本能の不動性を模倣する。熱望に駆られる道德では、進歩の感情が潜在的に含まれ、感動の前進と熱狂が一体化する。前者の道德と後者のそれとの間には、停止と運動との間にあるのと同じだけの隔たりがある。前者は不動であり、変化してもすぐに変化を忘れるか、変化を自認しない。後者は推進力であり、運動への要求であって、理論上、動性 (mobilité) である [MR.56]。ベルクソンによれば、こうした道德の感動を契機として、道德的な人物による呼びかけがなされると、人々の魂の奥底でなにかがそれに応えるのである [MR.67]。道德は知性に由来しない。知性が責務について説明するのは、そのなかに見出される躊躇だけであった [MR.95]。そうではなくて、道德の源泉は、感情であり、その感動である。

6. 意識の諸状態としての感情の考察

ところでベルクソンは、『意識に直接与えられるものについての試論』第一章冒頭で、意識の諸状態について考察しているが、その中で感情について論じていた。ベルクソンの問いはこうであった。「意識の諸状態、感覚、感情、情念、努力などは、増減しうるものであると一般に認められている」[DI.1] が、それはなぜか。これは、概括的に言えば次のようなことがらである。ある感情や感覚が、他の感情や感覚より二倍も三倍も強いなどと言うことがあるが、それはなぜか。例えば、或る物と他の物の大きさを比べ、それらの大小を言う場合には、それらが空間内に並べて置かれうることが前提となる。だが、感情や感覚という心の状態は、本来すぐれて強度的、内包的なものであろう。他方、増減ないし大小として説明可能なものは、量的、外延的なものである。後者は測定可能であるが、前者は測定不可能である。にもかかわらず、わたしたちは一般的に前者を後者として把握し、後者によって前者を表している。その理由のひとつは、心の諸状態の身体化にあると言える。すなわち、ある感情なり感覚なり、それらによって引き起こされた身体的諸状態への還元である。内包的なものが、例えば筋肉の運動量として外延化されるのである。ただし、厳密には外延化されざるを得ない。

しかし、例えば「それ自体で充足しているようにみえる」ような、「外延的要素が介入してくるようには見えない」ような、もっと深い感情、「深い喜びや深い悲

しみ、反省の結果の情念、美的感動など」ではどうだろうか〔DI.6 本稿の脚注8も参照のこと〕。だが、つまるところ、ここでも事態は同様である。「意識は、言葉によって難なく表現しうるような判明な区別や、空間中に認められる諸事物と同様な明確な輪郭を備えた事物を好む」〔DI.7〕からである。「まったく多数性も空間もないところにも、大きさについて語ることが可能であるかのように」〔DI.7〕である。だが実際、そこにあるのは大きさの変化というより、質の変化である〔DI.7〕。

ベルクソンは、そうした事態のひとつの具体的事例として道德感情、それも憐れみの感情をとりあげている¹¹。それによって見出されるのは、他者の苦しみを前にしてひきおこされる憐れみの感情に、恐怖が備わっていること、しかし、その苦しみをかえって欲するようになること、そして、自らを卑下することへの希求がありながら、そこにはそれなりの魅惑もあるということ等々の分析が展開される。この心の状態の進展、すなわち、嫌悪から恐怖へ、恐怖から共感へ、共感から卑下へという移行に、質的推移が確認されるのである。〔DI.14-15〕。

意識の諸状態の本性は、それらがもとは質的状态にあること、それも、輪郭を描くことさえできない異質なものが相互に浸透し合った状態にある、ということにある。質は絶えず変化し続けているが、人間の知性はそこへ絶えず関与するこ

¹¹ この問題に関してショーペンハウアーの論考がよく知られる。例えば、ちくま学芸文庫版の訳者（合田正人・平井靖史）による訳注3、あるいはDIのPUF Quadrige増補校訂版のArnaud Bouanicheによるnote 34.を参照。『意志と表象としての世界』では、「純粋な愛〔アガペー、カリタス〕の本性」を「同情（Mitleiden）」とし、「他人の苦悩を自分の苦悩と同一視すること」としている（『意志と表象としての世界』in『ショーペンハウアー 中公バックス世界の名著45』西尾幹二責任編集，中央公論社，1980年，655ページ）。また、『道德の基礎について』では、良心のテーマとは「エゴイズムや悪意にみちびかれたのか、それとも、エゴイズムや悪意を否定し、同情の呼びかけにしたがったのか」だとし、その上で「道德性もしくは非道德性の度合い」や「公正や人間愛の、またその反対のものの度合い」が、「われわれが自分自身と他人のあいだにもうける区別」に基づいていると指摘している。『道德の基礎について』in『倫理学の二つの根本問題』（『ショーペンハウアー全集第9巻』前田敬作，芦津丈夫，今村孝訳，白水社，1973年に所収）390ページ。尚、ベルクソンとショーペンハウアーとの比較研究にはFrançois (Arnaud) « La volonté chez Bergson et Schopenhauer » in *Methodos*, 4 (2004) [https://journals.openedition.org/methodos/135] を参照（2019年10月28日）。それによれば、両者の哲学の共通点は実践的な外見の背後にある現実を語ることであり、その差異は、ショーペンハウアーが意志を物自体とするのに対し、ベルクソンは現象と物自体というカント的区別を否定する点、加えて、ショーペンハウアーが意志の経験を苦悩とするのに対し、ベルクソンは喜びとする点などである。

とで、そのつどかたまりを引きちぎり、そのつど相互浸透した質的狀態に輪郭線を引いて形を与える。それはあたかも、空間中で比較される量としての把握を可能とするかのように、である。しかし、だからこそ、本来の質的狀態は見逃されてしまう。しかしまた、だからこそ、わたしたちは心の狀態を言葉で端的に示せるのである。

ベルクソンは、『意識に直接与えられるものについての試論』においてすでにものかに還元される前の感情など意識の諸狀態の「生」の現実のありようを描いていたのである。これら『意識に直接与えられるものについての試論』第一章の分析には、第二章において純粹持続についての論考が施され、生のあるがままの実相をさらに豊かに示すことになる。

7. 閉じられた社会と今日の社会の諸課題

石井敏夫は、本稿の注3でも触れた1993年執筆の論文「ベルクソンの「閉じた社会」論」で、閉じられた社会という見地から現代社会の諸問題として、外国人労働者問題、地球環境汚染の問題、ナショナリズムの問題を指摘していた¹²。石井は「今日の日本の社会のような社会もやはり「閉じた社会」の構造をもっており、極度に巨大化した閉じた社会に固有の危険を抱えている」と記している¹³。現在はどうか。新たな問題も出現したが、石井が指摘したその時代よりさらに詳細が明らかになってきた旧来の問題も少なくない。障害者をめぐる問題、水俣病など公害被害者をめぐる問題、旧優生保護法下における強制不妊手術をめぐる問題、ハンセン病患者をめぐる問題、外国人労働者の子女教育や技能実習生をめぐる問題、そして、さまざまな種類の格差とそれによる多くの差別問題など、それこそ枚挙に暇がない。石井によれば、こうした問題は、「境界」内の「同質性」をどの程度相対化できるか」という点にあるとしている¹⁴。そして、同じく石井も指摘するように、異質なものを本能的に拒もうとするのは、ベルクソンの文脈で言えば自然なことなのだから、わたしたちが最も身近にできることがあると

¹² 石井敏夫, 前掲書, 106-110 ページ。

¹³ 石井敏夫, 上掲書, 107 ページ。

¹⁴ 石井敏夫, 上掲書, 110 ページ。

すれば、それは、おのれのそうした本能にこそ抵抗することであろう。おそらくその抵抗の実際は、わたしたち（の葉）をその表層で内向きに閉じられるように結ばせて、社会的自我を本能的に養い育んだ（cultiver）あの責務に対し、今度は抵抗としての新たな養育（cultiver）を試みることはないだろうか。その時のかぎが「感動」にあることはもはや言うまでもないだろう。わたしたちひとりひとりが感動をもって事に当たり、わたしたちひとりひとりが先導者になろうとしているかと、問われているようにも思われる。

8. おわりに

道徳の問題をめぐるベルクソンの倫理思想は、ベルクソンの哲学に一貫する「生」のありようを主軸として展開されていることが確認された。そして、円環から脱却し、不動の状態に動性を見出して、創造して前進すること、すなわちそれは、「人間的であろうとすること」であるが、その根底に見出されたのは、ほかならぬ感情であった。理性的であることは人間的であることの何にも勝る特徴の一つだが、人間的であることの「生の事実」は、感動にあるのであった。説明は、いつも事後に行われる。しかし、ベルクソンは言うのである。わたしたちは「哲学するまえに生きなければならない」と [MR.185]。

『道徳と宗教の二源泉』は、倫理規範を語ることも根拠を示して行為を正当化することもしないが、ただ道徳の源泉を追究し、生のありようそのものを捉えようと努めることで、逆にわたしたちに現代の規範の何たるかを問い質しているのである。